

MESOTES

Jahrbuch für philosophischen  
Ost-West-Dialog 1998

Otterthaler Gespräche 1998

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Mesotes: Jahrbuch für philosophischen  
Ost-West-Dialog, 1998 / hrsg. von Jürgen Trinks  
- Wien : Turia und Kant, 1998

ISBN 3-85132-206-1

*Impressum:*

MESOTES

Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog

*Medieninhaber und Herausgeber:*

Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog  
Anschrift: Dr. Maria Fürst, Josefstädterstr. 35/7, A-1080 Wien.  
Für unverlangt eingesandte Manuskripte keine Gewähr.

*Redaktion dieses Bandes:*

Jürgen Trinks

Umschlaggestaltung unter Verwendung einer Graphik von Ines Höllwarth (Salzburg) aus der Reihe „Handzeichen – Meine Gestik“, 1987-1989.

*Wissenschaftlicher Beirat:*

Walter Biemel (Aachen), István M. Fehér (Budapest), Hans-Georg Gadamer (Heidelberg), Jeanne Hersch (Genève), Raymond Klibansky (Oxford/Montreal), Leszek Kolakowsky (Oxford), Gabriel Liiceanu (Bucuresti), Anatoli Michailov (Minsk), Marc Richir (Paris), Paul Ricœur (Paris), Richard Rorty (Charlottesville), Charles Taylor (Montreal), Mihály Vajda (Debrecen).

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Wissenschaft  
und Verkehr in Wien, der Abteilung Kultur und Wissenschaft  
des Amtes der Niederösterreichischen Landesregierung  
und der Abteilung für Stadtplanung und Stadtentwickl  
der Stadt Wien

Das Phänomen und die Sprache

Herausgegeben von

JÜRGEN TRINKS

VERLAG TURIA + KANT  
WIEN

MESOTES

Jahrbuch für philosophischen  
Ost-West-Dialog 1998

Otterthaler Gespräche 1998

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Mesotes: Jahrbuch für philosophischen  
Ost-West-Dialog, 1998 / hrsg. von Jürgen Trinks  
- Wien : Turia und Kant, 1998

ISBN 3-85132-206-1

*Impressum:*

MESOTES

Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog

*Medieninhaber und Herausgeber:*

Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog  
Anschrift: Dr. Maria Fürst, Josefstädterstr. 35/7, A-1080 Wien.

Für unverlangt eingesandte Manuskripte keine Gewähr.

*Redaktion dieses Bandes:*

Jürgen Trinks

Umschlaggestaltung unter Verwendung einer Graphik von Ines Höllwarth (Salzburg) aus der Reihe „Handzeichen – Meine Gestik“, 1987-1989.

*Wissenschaftlicher Beirat:*

Walter Biemel (Aachen), István M. Fehér (Budapest), Hans-Georg Gadamer (Heidelberg), Jeanne Hersch (Genève), Raymond Klibansky (Oxford/Montreal), Leszek Kolakowsky (Oxford), Gabriel Liiceanu (Bucuresti), Anatoli Michailov (Minsk), Marc Richir (Paris), Paul Ricœur (Paris), Richard Rorty (Charlottesville), Charles Taylor (Montreal), Mihály Vajda (Debrecen).

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Wissenschaft  
und Verkehr in Wien, der Abteilung Kultur und Wissenschaft  
des Amtes der Niederösterreichischen Landesregierung  
und der Abteilung für Stadtplanung und Stadtentwickl  
der Stadt Wien

Das Phänomen und die Sprache

Herausgegeben von

JÜRGEN TRINKS

VERLAG TURIA + KANT  
WIEN

## Hat die Hermeneutik eine Sprachphilosophie?

---

ISTVÁN M. FEHÉR (BUDAPEST)

Das Thema der Sprache ist in unserem Jahrhundert vielfach in den Vordergrund des philosophischen Interesses getreten. Wenn es Themen gibt, denen im Panorama des gegenwärtigen Philosophierens die unterschiedlichsten und untereinander verschiedensten philosophischen Tendenzen aller ihrer Verschiedenheit oder gar Gegensätzlichkeit zum Trotz fast einmütig besondere Aufmerksamkeit, d.h. eingehende Erörterungen und ausführliche Diskussionen, geschenkt haben, mag die Art und Weise des jeweiligen Thematisierens noch so unterschiedlich ausfallen, so wird man wohl sagen dürfen: eines dieser Themen, oder vielleicht das allererste von ihnen, sei das Thema der Sprache. So kam es auch, daß der Begriff Sprachphilosophie in unserem Jahrhundert zu einem Schlüsselbegriff philosophischer Orientierungen avanciert ist und eine grundlegende Stellung innerhalb des philosophischen Horizontes der Gegenwart eingenommen hat.

In seinem 1990 verfaßten Aufsatz, *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt*<sup>1</sup> hat Hans-Georg Gadamer im Rückblick auf die Philosophie unseres Jahrhunderts zusammenfassend gesagt: „Wir haben in diesem Jahrhundert, wie bekannt ist, eine Art »linguistic turn« vollzogen, eine Wendung zur Sprachlichkeit.“ Gadamer hat immerhin gleich hinzugefügt: „Ein zweiter, entsprechender Vorgang ist in unserer deutschen Tradition erfolgt. Ich meine den Übergang vom Neukantianismus zu der Phänomenologie und insbesondere die Weiterentwicklung der Phänomenologie von Husserl zu der hermeneutischen Wende, die Heidegger eingeleitet hat.“<sup>2</sup>

Zu der „hermeneutischen Wende“, die hier neben dem „linguistic turn“ als ein „zweiter, entsprechender Vorgang“ genannt wird, zählt sich nun sicherlich das Werk von Gadamer selber, dessen Denkbemühungen im wesentlichen dem Versuch galten, im Anschluß an Heideggers hermeneutischem Ansatz eine „philosophische Hermeneutik“ zu entwickeln.

Im folgenden möchte ich der hermeneutischen Thematisierung der Sprache, wie sie von Gadamer und Heidegger vollzogen worden ist, in einigen ihren Hauptzügen etwas nachgehen. Der eigentlichen Diskussion sollen zunächst einige knappe Überlegungen im Blick auf die im Titel meines Beitrags formulierte Frage vorausgeschickt bzw. angestellt werden (1). Dann möchte ich das Thema der Sprache innerhalb der Hermeneutik von drei verschiedenen, einander gegenseitig ergänzenden Seiten her zur Diskussion stellen, nämlich in seinem Zusammenhang mit dem Verstehen (2), mit der Erfahrung (3) und letztlich in der Auseinandersetzung mit der Geschichte des Sprachbegriffs (4).

## 1. VORÜBERLEGUNGEN ÜBER DEN TERMINUS SPRACHPHILOSOPHIE

Wird unter Sprachphilosophie eine Philosophie der Sprache, d.h. ein Philosophieren *über* die Sprache als Gegenstand philosophischer Reflexion, verstanden, so hat die Hermeneutik wohl keine Sprachphilosophie. Denn ihr wesentliches Verhältnis zur Sprache, welches im übrigen ein durchaus ausgezeichnetes ist, läßt die Vorbedingungen nicht erfüllen, unter denen erst Sprache ein solcher Gegenstand werden könnte. Ist doch aus hermeneutischer Sicht das ganze menschliche Universum wesensmäßig sprachlich verfaßt oder vermittelt. Bei der sprachlichen Verfassung aller Dinge würde eine Philosophie, und gar eine Philosophie der Sprache, diese selbst nie einholen. Der Titel Sprachphilosophie kam ja nicht zuletzt infolge des „linguistic turn“ dadurch zustande, daß die sich mathematisch-logisch verhaltende Sprachanalyse das Medium der Philosophie werden und als solche ihre eigentliche Aufgabe sowie ihr eigenstes Untersuchungsfeld und ihren Gegenstand ausschöpfen sollte. Sprache kam da unter ganz bestimmten Voraussetzungen ins Spiel, und zwar so, daß sie vorher mathematisch-logisch bearbeitet und aufgefaßt worden war, wobei die mathematisch-logisch behandelte bzw. analysierte Aussage als eine nicht weiter hintergehbare Elementarform anvisiert wurde. Es lag im Apriori dieses Programms, dem natürlichen Sprachgebrauch und der Umgangssprache eine prinzipielle Absage zu erteilen, und eher von einer eigens konstruierten Kunstsprache auszugehen, auf die hin die ersteren zu überprüfen seien. Damit wurde jeglicher Boden entzogen, auf welchem die Thematisierung oder gar eine vorläufige Untersuchung oder Rechtfertigung der leitenden Begriffe und Motive hätte einsetzen können: das, was „Sprache“, „logische Aussage“ und dergleichen

eigentlich sind, mußte für den logischen Positivismus eine nicht weiter hintergehbare Selbstverständlichkeit bleiben, wie auch die Voraussetzung, die logisch analysierte Aussage habe als letztes Sinnkriterium zu gelten. Als sinnlos erwies sich daher in dieser Perspektive nicht nur die überlieferte Metaphysik, sondern auch und vor allem die Frage nach der Erörterung oder Rechtfertigung des Kriteriums der Sinnkritik.

Diese vorläufige Verständigung über die Bedingungen, unter denen Sprache zunächst zum Thema der Sprachphilosophie unseres Jahrhunderts wurde, ist nicht zuletzt deswegen wichtig, weil die hermeneutische Besinnung auf die Sprache eben solche Dimensionen heranzieht, welche in der eigentümlichen Perspektive des *linguistic turn* im voraus abgeblendet worden waren – mußten sie auch, sollte eine in diesem Sinne aufgefaßte Sprachphilosophie, d.h. als Philosophie über die Sprache als einen durch mathematisch-logische Mittel für die Analyse vorbereiteten spezifischen Gegenstand, zustandekommen können. Das von hermeneutischer Seite vorgenommene Rückgängig-machen der vorherigen Abblendung bzw. Verbergung erhellt nun auch, daß Sprache nie ganz thematisch sein kann, und deswegen empfiehlt es sich, im Zusammenhang der Hermeneutik statt von Sprachphilosophie etwa von Sprachauffassung oder Sprachverständnis zu sprechen, oder auch andere Termini, wie Überlegungen über die Sprache oder Thematisierung der Sprache zu verwenden. Aus hermeneutischer Sicht, so Gadamer, „stellt sich [...] das Problem der Sprache von vornherein nicht in demselben Sinne, in welchem die *Sprachphilosophie* danach fragt.“<sup>3</sup>

## 2. VERSTEHEN UND SPRACHE: DIE SPRACHLICHKEIT DES VERSTEHENS

Die Überlegungen über die Sprache, die von hermeneutischer Seite angestellt worden sind, kann man von verschiedenen Blickrichtungen her entwickeln. Dabei scheint mir geboten, bei dem Zusammenhang von Verstehen und Sprache oder der Sprachlichkeit des Verstehens anzusetzen, umso mehr, weil Verstehen ein für die Hermeneutik zentraler Begriff ist; von da aus bietet sich so eine Möglichkeit, sich auch über das, was Hermeneutik ist, vorläufig zu verständigen.

Das, was Hermeneutik ist, kann man jedoch nicht so ohne weiteres mit erwünschter Eindeutigkeit sagen; einen einheitlichen oder eindeutigen Begriff der Hermeneutik gibt es gar nicht, und dies muß prinzipiell verstanden werden als Folge der Sprachauffassung der Hermeneutik. Ist

doch eine Grundthese der der Hermeneutik eigenen Sprachauffassung, sich an dem umgangssprachlichen bzw. alltäglichen Sprachgebrauch, wo Termini ja nicht künstlich eingeführt bzw. eindeutig definiert werden, sondern immer kontextgebunden mit verschiedenen Bedeutungen auftreten, zu orientieren; andererseits geht es der Hermeneutik erklärtermaßen nicht um Begriffe, sondern um Sachen. Heideggers Parole bei seinem hermeneutischen Durchbruch 1919 lautete ja eben: „keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen*“<sup>4</sup> – und wir mußten uns klarmachen: die Antwort darauf, was Hermeneutik sei, worin ihr „richtiger“ (oder „allgemeiner“) Begriff besteht, kann ebensowenig umhin, eben eine solche Begriffsfrage zu sein oder sich in eine solche zu verwickeln. Gadamer hat auch einmal gesagt: es ist „das Kennzeichen des Dilettanten, daß er willkürlich Begriffe »bildet« und eifrig seine Begriffe »definiert«.“<sup>5</sup>

Die eben angestellte Überlegung mag gleichwohl als eine umständliche oder künstliche ausfallen, möchte man doch geltend machen: was Hermeneutik sei, das weiß ja jedermann; sie sei eben die Lehre der Interpretation oder des Verstehens. Diese Bestimmung ist auf jeden Fall richtig; nur kommt es darauf an, sie auch richtig zu „verstehen“, und zwar so, wie Begriffsbestimmungen hermeneutisch erst verstanden sein wollen, nämlich, wie Heidegger es formuliert, als „formal anzeigend“; d.h. als Aufforderung zum Aneignungsvollzug, als „hermeneutische Indikationen“, die dem „mögliche[n] Verstehen und [der] in solchem Verstehen zugängliche[n] mögliche[n] Begreifbarkeit“ dienen, „während sie als ausgesprochene Sätze doch zunächst Vorhandenes meinen“.<sup>6</sup> Die hermeneutischen Begriffe, „Termini“, sind für Heidegger nur „in der immer wieder ansetzenden Interpretationserneuerung zugänglich und von da auf ihre genuine [...] »Schärfe« zu bringen“; die Begriffe der auf „Bewegungscharaktere“ des Lebens abgesehenen „formal anzeigenden“ Betrachtung sind „Bewegungskategorien“.<sup>7</sup> Das gilt nun eben auch vom hermeneutischen Begriff der Hermeneutik selbst. Die soeben geschilderte Schwierigkeit läßt sich vielleicht auch auf ein etwas einfacheres Argument bringen. Wenn Hermeneutik eine allgemeine Lehre der Interpretation oder des Verstehens ist, so ist nicht einsichtig, warum Interpretation oder Verstehen ihrerseits nicht auch selber interpretiert bzw. verstanden werden könnten oder gar auch müßten. Wenn man also sagt, Hermeneutik sei die Lehre der Interpretation oder des Verstehens, so muß man sich indessen darüber im klaren sein, daß hier „Interpretation“ und „Verstehen“ nicht ein für allemal Fixiertes, Festes oder Eindeutiges bezeichnen, das dergestalt dem Verstehen oder dem Interpretieren entzogen wäre, sondern – kraft der wesenhaf-

ten Interpretierbarkeit von allem – sich wiederum selber verschiedenlich verstehen oder interpretieren lassen. Verstehen ist z.B. für Heidegger wie Gadamer charakteristischerweise nicht mehr ein Methodenbegriff; es bezeichnet nicht mehr wie noch für Dilthey einen „Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen“;<sup>8</sup> es ist auch nicht bloß ein Erkennen, sondern Verstehen ist, wie Gadamer es Heidegger folgend zusammenfassend formuliert hat, „die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins“, „der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber“.<sup>9</sup> Das so verstandene Verstehen ist dem hermeneutischen Philosophieren Heideggers-Gadammerscher Prägung derart zentral, daß dieses selbst dank jenes uminterpretierten Verstehensbegriffs allererst zustande kam und für sich in Anspruch nehmen konnte, sich als philosophisch oder ontologisch zu bezeichnen.<sup>10</sup> Gemäß Heideggers ontologisch radikalisiertem Verstehensbegriff ist Verstehen „überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst“; „die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist“.<sup>11</sup> Verstehen ist, sagt seinerseits Gadamer, „vor aller Differenzierung [...] in die verschiedenen Richtungen des pragmatischen oder theoretischen Interesses [...] die Seinsart“ des Menschen, der sogar „seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist“.<sup>12</sup> Kurzum: Verstehen ist für sie nicht nur und nicht in erster Linie ein Erkennen, sondern ebenso ein Sein.

Damit hätten wir den hermeneutischen Begriff von Verstehen gewonnen und ihn zumindest in seinen Hauptzügen abgegrenzt; nun käme es darauf an, so will es scheinen, ihn in Zusammenhang mit der Sprache zu setzen, um endlich einmal zum eigentlichen Thema des Vortrags vorzudringen. Vorher sei noch eine Vorüberlegung angestellt. Wir müssen uns darauf besinnen, daß wir zur Thematik der Sprache nicht erst jetzt übergehen, da wir auf dem Wege ihres Zusammenhanges mit dem Begriff des Verstehens zu ihr kommen. Denn Sprache war durchaus schon im Spiel oder am Werk, als wir uns um den Begriff der Hermeneutik oder des Verstehens bemüht haben; und es war wohl ein Stück hermeneutische Sprachphilosophie, oder ein wesentlicher Bestandteil von ihr, das wir da betrieben haben, um die Schwierigkeiten dieser „Begriffsfragen“ etwas näher zu bringen. Also nicht erst jetzt kommen wir auf das Thema der Sprache, sondern wir haben sie immer schon mitgebracht oder in Gang gesetzt, sie war immer schon am Werk, weswegen man auf dieses Thema gar nicht erst so kommen kann, als habe man im voraus sozusagen auf sprachlosem Feld verweilt. Heidegger

sagte in diesem Zusammenhang: „Wenn wir bei der Sprache anfragen, nämlich nach ihrem Wesen, dann muß uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein. Wollen wir dem Wesen, nämlich der Sprache, nachfragen, so muß uns auch, was Wesen heißt, schon zugesprochen sein.“<sup>13</sup> Eben dies ist es, was mit der eingangs gemachten Behauptung, aus hermeneutischer Sicht sei das ganze menschliche Universum wesensmäßig sprachlich verfaßt, gemeint wurde. „Denn“, so sagt Gadamer, „es gibt keinen Standort außerhalb der sprachlichen Welterfahrung, von dem her sie selber zum Gegenstand zu werden vermöchte.“<sup>14</sup> Wenn wir zum Thema der Sprache kommen, können wir also bei genauerem Hinsehen bestenfalls auf sie nur zurückkommen, sie hat uns also schon immer überholt. Es wäre demnach töricht und kurzsichtig zu glauben, jedwede ausdrückliche Thematisierung könnte je die volle Weite des sprachlichen Universums umfassen, aus- oder ermessen und es als Ganzes in den Blick bringen. Das eben Gesagte mag auch als Versuch gelten, den Sinn der folgenden Überlegung Gadamers zu erläutern: „Was Sprache ist, gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, daß sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt.“<sup>15</sup>

Ist Verstehen, statt einen Methodenbegriff darzustellen, eine grundlegende Seinsweise des Menschen, so gilt aus hermeneutischer Sicht ebenso, daß es auf der anderen Seite immer schon auf Begrifflichkeit bzw. Sprachlichkeit bezogen, angelegt oder „angeschnitten“ ist. Es gilt dabei, vor Augen zu halten, daß Verstehen als Seinsweise wesentlich auch Betroffenheit vom je Verstandenen ist. Wo etwas verstanden wird, dort kann der Verstehende nicht mit sich selbst identisch bleiben, sondern er selbst wird in seinem Sein vom je Verstandenen wesentlich mit betroffen; in diesem Sinne kann Gadamer sagen, daß „alles [...] Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist“.<sup>16</sup> Da Verstehen nicht erst eine Erkenntnisart, sondern ebenso ein Sein ist, so hat Sichverstehen vollends mit Selbstsein zu tun.<sup>17</sup>

Das dergestalt verstandene Verstehen hat nun „eine grundsätzliche Beziehung auf Sprachlichkeit“.<sup>18</sup> „Verstehen ist sprachgebunden.“<sup>19</sup> Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von der „Begrifflichkeit alles Verstehens“, der „innere[n] Durchwebtheit alles Verstehens durch Begrifflichkeit“, einem „Wesensbezug zwischen Sprachlichkeit und Verstehen“, oder auch von der „Sprachlichkeit alles Verstehens“.<sup>20</sup> Schon Heidegger hat hierzu mit Nachdruck geltend gemacht: Die Auslegung als Zueignung des Verstandenen orientiert sich vorgehend (und „vorsichtig“) an einer bestimmten Begrifflichkeit und Sprachlichkeit.<sup>21</sup>

Sprache faßte er grundsätzlich als Sprechen, als Rede auf;<sup>22</sup> diese steht jeweils mit Verstehen im Zusammenhang,<sup>23</sup> sofern sich das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein in der Rede bzw. als Rede ausspricht.<sup>24</sup> Da „Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist“, ist auf diese Weise Rede bzw. Sprechen am Ende immer schon auch ein Sichaussprechen.<sup>25</sup> Heideggers Auffassung der Sprache als Rede entbehrt durchaus nicht dialogischer Charaktere,<sup>26</sup> letztere werden jedoch bei Gadamer stärker akzentuiert und als Gespräch weiterbestimmt.

Sofern nun „die Sprache das universale Medium [ist], in dem sich das Verstehen selber vollzieht“,<sup>27</sup> in dem sich die Erschlossenheit des verstehend-befindlichen In-der-Welt-Seins als Rede ausspricht, ist Sprache „nicht Abbildung eines fix Gegebenen“, „sondern ein Zur-Sprache-Kommen, in dem ein Ganzes von Sinn sich ansagt“.<sup>28</sup>

An diesem Punkt scheint es angebracht, unsere Diskussion etwas zu erweitern und einen Begriff einzubeziehen, der sowohl für das hermeneutische Thematisieren der Sprache als auch für die allgemeine Perspektive der Hermeneutik selbst grundlegend ist. Dieser ist der Begriff der Erfahrung.

### 3. ERFAHRUNG UND SPRACHE: DIE SPRACHLICHKEIT DER ERFAHRUNG

Der Begriff der Erfahrung scheint auch deshalb geeignet zu sein, an diesem Punkt herangezogen zu werden, weil sich Heideggers hermeneutische Umbildung der Phänomenologie Husserls an diesem Begriff besonders gut veranschaulichen läßt. Im Zuge der Entfaltung seiner frühen Hermeneutik der Faktizität nahmen für Heidegger wechselseitig aufeinander bezogene Begriffe wie „Erfahrung“ und „Sprachgebrauch“ eine methodische Schlüsselstellung ein.

Die von Husserl ausgegebene Parole „Zu den Sachen selbst!“ wurde von Heidegger in den Nachkriegsjahren begeistert übernommen und damit gleichzeitig unter dem Einfluß Diltheys lebensphilosophisch radikalisiert und bald gegen Husserl selbst gewendet: der ureigene Gegenstand der Philosophie, zu dem sie zurückfinden müsse, sei weniger das transzendente Bewußtsein als das Leben selbst in seinem Ursprung oder in seiner Ursprünglichkeit.<sup>29</sup> Philosophie ist Heideggers Neubestimmung zufolge eine Hermeneutik der Faktizität, d.h. eine Selbstbesinnung oder Selbstausslegung des Lebens selbst. Soll das Leben sich jeweils aus dem Abfall (genannt auch „Ruinzanz“) zurückneh-

men, so vollzieht sich dies auslegungsmäßig: Hermeneutik sei demnach nicht „Kenntnisnahme“, „sondern das existenzielle Erkennen, d.h. ein *Sein*. Sie spricht *aus* der Ausgelegtheit und für sie“.<sup>30</sup>

Daß es der hermeneutisch umgebildeten Phänomenologie (einer Phänomenologie als „vorthoretischer Urwissenschaft“<sup>31</sup>) vor allem darum geht, eine eigene Begrifflichkeit bzw. Sprachlichkeit zu gewinnen, ist Heidegger von Anfang an durchaus klar, wie auch die Tatsache, angesichts der von ihm der hermeneutischen Phänomenologie zugewiesenen Aufgabe, das faktische Leben zur Selbstinterpretation zu bringen, sich mit der überlieferten philosophischen Sprachlichkeit und ihren begrifflichen Mitteln kritisch auseinandersetzen zu müssen. Dabei geht es nicht nur um eine neue Begrifflichkeit oder Sprachlichkeit, sondern ebenso auch um ein neues Sprachverhalten. Mit anderen Worten: Neue Sprachlichkeit besagt nicht nur möglichst neue Begriffe und Termini, sondern sie schließt ebenso ein neues Verhalten zur Sprache in sich, ein solches, das sich als umgangssprachlich, und letztlich geschichtlich eingebettet weiß und insofern zu seiner „Sache“ immer schon zugehört. Es mag genügen, in diesem Zusammenhang nur daran zu erinnern, daß Heideggers Hauptwerk gemäß seiner grundsätzlichen Absicht einer Destruktion der Ontologieggeschichte die überlieferten ontologisch-metaphysischen Grundbegriffe wie Bewußtsein, Subjekt, Ego, Geist, usf. verabschiedet – und zwar eben wegen ihres Bodenlos geworden-Seins angesichts ihrer Verwurzelung in lebendiger Erfahrung<sup>32</sup> –, und statt dessen auf alltags- und umgangssprachliche Wendungen wie „Zeug“, „Umsicht“, „Bewandtnis“, „Man“, „es geht um“, des weiteren Präpositionen und Pronomen („um“, „worauf“, „wozu“, usf.) rekurriert, die auf diese Weise sogar zu philosophischen Termini erhoben werden.

In seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung war es eine fundamentale Einsicht Heideggers, daß alle Seinsauslegung, d.h. Ontologie, ihren Leitfaden aus dem Gebiet des λόγος genommen habe, daß einer jeden Ontologie ein bestimmtes Verständnis des Menschseins zugrundelag. Der ganzen abendländischen Philosophie wurde dabei vorgeworfen, sie habe ihren Ausgangspunkt von einem Verständnis des menschlichen Seins genommen, das statt in einer ursprünglichen vielmehr in einer abgeleiteten Seinsweise des Menschen, nämlich der theoretisch-betrachtenden, wurzelt. Das traditionelle Menschenverständnis hat diesen als animal rationale vor Augen. Wodurch sich Heideggers existenziale Analytik (hermeneutische Phänomenologie des Daseins) überhaupt rechtfertigen läßt, ist der Befund, daß in der traditionellen Anthropologie „über einer Wesens-

bestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt“. Der Primat sei dabei vorwiegend dem Denken überlassen, die Seinsauslegung an der Logik des λόγος, des denkenden Tieres orientiert worden; die abendländische Philosophie ist durch die „Selbstverständlichkeit des Denkens als der Wesensauszeichnung des Menschen im Sinne des denkenden Tieres“ bestimmt worden.<sup>33</sup>

In einer Beilage der Vorlesung 1923 über die Hermeneutik der Faktizität wird die Phänomenologie gegen die Dialektik abgegrenzt, wobei Heidegger mit Nachdruck betont, daß „[...] gerade dann alle Dialektik richtungslos bleibt, wenn nicht ein bestimmter Grundblick auf die *Sache*, eine fundamentale *Rationalität* entscheidend ist, die ständig aus dem Blick auf die Sache, aber nicht in der Dialektik als solcher sich bewährt.“<sup>34</sup> Die der Phänomenologie eigene Rationalität ist eben die hermeneutische: dieser liegt ein gegenüber der metaphysischen Tradition grundsätzlich umgewandeltes Verständnis oder Vorverständnis des menschlichen Seins wie auch eine völlig andere Sprachauffassung und Begrifflichkeit zugrunde. Zu dieser gehört eine »Destruktion« der traditionellen Gegenüberstellung von *Vernunft* (Denken) und *Sinnlichkeit*. Dieser für die traditionelle Metaphysik kennzeichnende fundamentale Gegensatz wird hermeneutisch relativiert, und zwar vor dem Hintergrund einer hermeneutischen Kritik des dem Empirismus eigenen Begriffes der Erfahrung. Die Richtung der Kritik geht dahin, herauszustellen, daß der Begriff »Erfahrung« bzw. »Sinnlichkeit« eben nicht *erfahrungsgemäß* gewonnen wird, sondern (samt solchen dem Empirismus eigenen charakteristischen Begriffen wie z.B. „Empfindungsdaten“) eher eine theoretische Konstruktion darstellt. „Man konstruiert sich *einen Begriff der reinen Erfahrung*, der in eine ganz andere Sphäre gehört als faktische Umwelterfahrung [...]“.<sup>35</sup> Daß für Heidegger die Philosophie sich sehr wohl »an die empirische Erfahrung halten« soll, heißt etwas Prinzipielles und betrifft nicht „die Einschränkung des Gegenstandsgebietes der Philosophie auf »Erfahrung« im Sinne der empirischen Erfahrung“.<sup>36</sup> Als Elementarformen der Erfahrung sind vom Empirismus immer wieder Begriffe wie „Empfindungsdatum“ oder „reines Geräusch“ angenommen worden; diese sind aber eben nicht erfahrungsmäßig gewonnen, sondern sie entspringen einer sehr künstlichen, allerdings einer abkünftig-theoretischen Einstellung. Wenn man hermeneutisch naiv und unvoreingenommen genug vorgeht, so wird einsichtig, daß man zunächst nicht und nie Empfindungsdaten sieht oder Geräusche hört. „»Zunächst« hören wir“, so sagt Heidegger an einer berühmten Stelle von *Sein und Zeit*, „nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen,

das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.“<sup>37</sup> Alles Sehen und Hören ist schon in sich selbst verstehend; Verstehen ist in ihnen immer schon im Spiel.

Die phänomenologisch-hermeneutische Kritik am Erfahrungsbegriff stellt dergestalt heraus, daß dieser dem Empirismus zentrale Begriff ihm selbst charakteristischerweise unthematisiert blieb; ihm schwebte dabei ein ganz bestimmter Erfahrungsbegriff vor, der zugleich als eine ebenso unhintergehbare Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wurde. Es wird vollends von Gadamer gezeigt, daß der den empirischen Wissenschaften und den ihnen folgenden Philosophien eigene Erfahrungsbegriff am naturwissenschaftlichen Experiment orientiert ist: Dieses ist künstlich veranstaltet, wiederholbar und dementsprechend von der Geschichtlichkeit der Erfahrung befreit.<sup>38</sup>

Das bis dahin Ausgeführte kann als eine hermeneutische Destruktion des Erfahrungsbegriffs angesehen werden, die als solche bereits sprachlich artikuliert und ebenso erfahrungsmäßig gewonnen (aus der Erfahrung geschöpft) worden ist. Daraus, d.h. aus unserem Tun, folgt schon ein Wesensbezug zwischen Erfahrung und Sprache oder auch zwischen Erfahrung, Sprache und Verstehen. Es gilt nun, diese Sachlage durch einige Belege weiter zu bestätigen.

Gemäß der von Heidegger unternommenen hermeneutischen Transformation der Phänomenologie (Heidegger gebraucht 1921/22 den Terminus „phänomenologische Hermeneutik“) geht es ihm darum, eine eigene Begrifflichkeit bzw. Sprachlichkeit zu entwickeln.<sup>39</sup> Diese muß jeweils „aus der Weise, wie der Gegenstand ursprünglich zugänglich wird“, geschöpft werden.<sup>40</sup> Was eigens die Sprachlichkeit anbelangt, so kommt „ein Sprachgebrauch [...] aus einer Geschichte uns zu und ist je einmal aus einer bestimmten Erfahrung erwachsen“. <sup>41</sup> Die wesenhafte Geschichtlichkeit des jeweiligen Sprachgebrauchs einerseits und dessen Verwurzelung in der Erfahrung andererseits sind, wie man sieht, miteinander aufs engste verknüpft. Philosophieren soll in diesem Sinne weniger bloßen Begriffen als vielmehr den diesen zugrundeliegenden Erfahrungen entspringen, auf die hin die ersteren überprüft werden sollen. Philosophie selbst fußt auf der „Grunderfahrung“. <sup>42</sup>

Die ursprüngliche Explikation der Grunderfahrung fordert eine entsprechende Sprachlichkeit, und zwar nicht, weil sie zunächst sprachlos wäre, sondern weil die Begrifflichkeit der ständigen Gefahr ausgesetzt ist, verdorben oder entartet oder zumindest der Sache unangemessen zu werden. Die Grunderfahrung ist aber ihrerseits jeweils schon immer irgendwie sprachlich artikuliert. Daß der Sprachgebrauch „aus einer

Geschichte uns zu[kommt]“, heißt eben, er wird nicht künstlich konstruiert. „Wir versetzen uns in einen Sprachgebrauch, einen solchen, der uns verfügbar und irgendwie verständlich ist. Mit der Vorgabe eines *Sprachgebrauchs* ist eine *Verstehenssituation* akuiert.“<sup>43</sup>

Erfahrung ist, wie Heidegger ausdrücklich betont, „nicht im theoretischen Sinne verstanden“, etwa als „empirische Wahrnehmung gegenüber rationalem Denken oder dergleichen“. <sup>44</sup> Die jeweilige Sprachlichkeit muß sich an der so verstandenen Erfahrung orientieren, aus ihr geschöpft werden, umso mehr, als die faktische Erfahrung oder Lebenserfahrung bereits sprachlich verfaßt ist, da das faktische Leben immer schon seine eigene Sprache spricht. „Die Auslegung kann“, so heißt es in *Sein und Zeit*, „die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt“. <sup>45</sup> Von dieser Perspektive her wird die dem Empirismus eigene Begrifflichkeit im Blick auf die alltägliche Erfahrung als verfälschend entlarvt.

Daß die Erfahrung bereits sprachlich ist, besagt allerdings nicht, können wir an diesem Punkt Gadamer ergänzend heranziehen, „daß das Wort aller Erfahrung des Seienden vorausliegt und zu einem schon gemachten Erfahrung äußerlich hinzutritt [...]. Die Erfahrung ist nicht zunächst wortlos und wird dann durch die Benennung zum Reflexionsgegenstand gemacht, etwa in der Subsumtion unter die Allgemeinheit des Wortes. Vielmehr gehört es zur Erfahrung selbst, daß sie die Worte sucht und findet, die sie ausdrücken.“<sup>46</sup>

An die Stelle des Denkens des Allgemeinen tritt beim jungen Heidegger, um auf ihn zurückzukommen, eine jeweils situierte Sprachlichkeit und Begrifflichkeit, die von dem Kontext und Bedeutsamkeitszusammenhang der Alltagssprache und dem Befindlichkeitsmodus des Menschen gewonnen bzw. erschöpft wird. Der Mensch findet sich immer schon selbst vor, geworfen in eine Welt, Tradition und Sprachlichkeit. Die Hermeneutik „spricht *aus* der Ausgelegtheit und für sie“<sup>47</sup>: dies konstituiert nun einmal ihre Vernünftigkeit – daß sie verständlich ist. Die Sprache kann nach Heidegger ihre Kontextgebundenheit nicht und nie überwinden, der ihr eigene λόγος bleibt ein hermeneutischer. Die dergestalt zum Ausdruck kommende Rationalität bleibt demnach immer eine gebundene und endliche.



4. DIE „UNTERSCHIEDUNG, DIE ... KEINE UNTERSCHIEDUNG SEIN SOLL“: DIE HERMENEUTISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER GESCHICHTE DES SPRACHBEGRIFFS IM LICHT DES IHR ZUGRUNDELIEGENDEN SPRACHVERSTÄNDNISSES

In einem letzten Schritt soll auf die hermeneutische Auseinandersetzung mit der Geschichte des Sprachbegriffs im Lichte ihres eigenen Sprachverständnisses skizzenhaft eingegangen werden.

Dabei können wir beim hermeneutisch grundlegenden Begriff der Zugehörigkeit ansetzen und ihn folgendermaßen erörtern: Wenn der Interpret bzw. der Verstehende dem jeweils Interpretierten innerhalb der beide umfassenden Wirkungsgeschichte innigst zugehört,<sup>48</sup> und wenn „das Wesen der Überlieferung durch Sprachlichkeit charakterisiert ist“<sup>49</sup>, so heißt dies, daß wir der Sprache ebenso ursprünglich zugehören. „Vom Verstehen gilt eben dasselbe wie für die Sprache“, schreibt Gadamer. „[...] Sie sind beide nie bloß Gegenstand, sondern umgreifen alles, was je Gegenstand werden kann.“<sup>50</sup> Es war ja vorher davon die Rede, daß es dem jungen Heidegger bei seinem hermeneutischen Durchbruch nicht bloß um eine neue Sprachlichkeit ging, sondern ebenso um ein neues Verhalten zur Sprache, das sich als umgangssprachlich, und letztlich geschichtlich eingebettet weiß und insofern seiner „Sache“ immer schon zugehört. Da die geschichtliche Überlieferung sprachlich verfaßt ist, ist die Zugehörigkeit zur Überlieferung auch eine sprachliche. Die Sache, die in der Überlieferung übergeben wird, kommt jeweils sprachlich zu Wort. Wenn die Interpretation gelingt, kommt die Sache auf eine neue Weise zu Wort – und eben darin besteht die für die Hermeneutik wesentliche Horizontverschmelzung, d.h. die Verschmelzung zweier ansonsten zeitlich einander entfernter Horizonte<sup>51</sup> –; jedenfalls ist es aber die Sache selbst, die da zu Wort kommt.<sup>52</sup>

Dabei gilt es, auf eine eigentümliche Spannung zu achten. Einerseits ist nämlich die Hermeneutik, dem wesentlichen Antipsychologismus der Phänomenologie Husserls folgend, auf die Sache gerichtet – Verstehen ist ja auf die Sache bzw. deren Wahrheitsanspruch gerichtet, nicht etwa auf die Vorstellungen des Verfassers, seinen Seelenzustand oder seine Absicht<sup>53</sup> –, andererseits bleibt ebenso in Geltung (es ist ja der Hermeneutik gleich wesentlich), daß die jeweilige Sache immer schon sprachlich verfaßt oder vermittelt ist. Dies ergibt eine fruchtbare Span-

nung, eine (wie Gadamer sie nennt) dialektische oder spekulative Einheit. Diese wird von Gadamer folgendermaßen erörtert:

„Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmung seiner selbst.“<sup>54</sup>

Ist Sprache, wie es hieß, „nicht Abbildung eines fix Gegebenen“, „sondern ein Zur-Sprache-Kommen, in dem ein Ganzes von Sinn sich ansagt“, so besagt dies, daß Sprache von vornherein dazu bestimmt ist, im Zur-Sprache-Bringen der jeweiligen Sache selber zu verschwinden, und dergestalt sich geradezu zu vollenden. Was da zur Sprache kommt, war auf der anderen Seite vorher nicht da; ansonsten wäre Sprache eben nur „Abbildung eines fix Gegebenen“, das also vor der Abbildung schon da war.

„Zur-Sprache-kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine *spekulative Einheit*, eine Unterscheidung in sich, *zu sein und sich darzustellen*, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll.“<sup>55</sup>

In einem anderen Zusammenhang wird derselbe Sachverhalt folgendermaßen charakterisiert. Die Welt ist sprachlich verfaßt, die Sprache aber ihrerseits behauptet „gegenüber der Welt, die in ihr zur Sprache kommt, kein selbständiges Dasein [...]. Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt.“<sup>56</sup>

Wenn Sprache und Sache dergestalt innigst zusammengehören, heißt dies, daß Sprache am Sein des in ihr zur Sprache Gekommenen irgendwie teilhat, daß sie also ontologisch aufgewertet wird (Gadamer spricht von „universeller[r] ontologische[r] Bedeutung“<sup>57</sup>). „Dem Wort kommt auf eine rätselhafte Weise Gebundenheit an das »Abgebildete«, Zugehörigkeit zum Sein des Abgebildeten zu.“<sup>58</sup> Die von der Hermeneutik dergestalt vollzogene ontologische Aufwertung der Sprache steht im engen Zusammenhang mit der schon erörterten These der wesentlichen „*Sprachlichkeit der hermeneutischen Erfahrung*“<sup>59</sup> und kann nicht wunder nehmen; sie leitet dann zu den berühmten (im übrigen oft sprachidealistisch mißverstandenen) Thesen über „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, „Was verstanden werden kann, ist Sprache“.<sup>60</sup>

Dieses spekulative Sprachverständnis liegt nun der von Gadamer vollzogenen Auseinandersetzung mit der Geschichte des Sprachbegriffs zugrunde. Gewissermaßen handelt es sich dabei um eine im Heideggerschen Sinne verstandene Verfallsgeschichte. Aus hermeneutischer Sicht ist es eben eine bedenkliche Tendenz der abendländischen sprachphilosophischen Tradition, sich einseitig an der Sprache, nämlich „Sprache« als solche(r), d.h. ihrer Form nach, in Ablösung von allem Inhalt“, orientiert zu haben, welcher Vorgang auf der anderen Seite überhaupt erst möglich machte, daß die Sprache „zu selbständiger Beachtung gelangte“. <sup>61</sup> Für die hier kritisierte Position ist zweierlei charakteristisch: daß sie einerseits durch eine Sprachentwertung gekennzeichnet ist, welche zweitens, und in Zusammenhang damit, auf einer instrumentalistischen Auffassung der Sprache, einer Zeichentheorie basiert. Das Wesen des Zeichens liegt ja eben darin, statt auf sich zu ziehen (so, „daß es <sup>bei</sup> sich verweilen läßt“), „von sich wegzuweisen“, <sup>62</sup> keine selbständige Bedeutung zu haben. Gadamers Kritik an der neuzeitlichen und insbesondere der gegenwärtigen Sprachphilosophie macht mit Heidegger geltend, daß Sprache für die philosophische Reflexion bloß als Instrument in Betracht kam. Die Gleichrangigkeit, die gleiche Wesentlichkeit, oder, wie Gadamer sagt, „innige Einheit von Wort und Sache“ <sup>63</sup> wurde aufgelöst; ihr konnte eine instrumentalistische oder bloß konventionalistische Sprachtheorie deswegen nicht gerecht werden, weil das Wort als bloßes Werkzeug aufgefaßt und hierdurch eine Sprachentwertung in die Wege geleitet wurde. <sup>64</sup> Die ontologische Kehrseite dieser Sprachentwertung stellte nun eine sprachferne oder sprachlose Wesenssphäre dar. Dies habe sich als Konsequenz von Platons *Kratylos* ergeben: „Die Kritik der Richtigkeit der Namen, die im »Kratylos« vollzogen wird, stellt [...] bereits den ersten Schritt in eine Richtung dar, an deren Ende die neuzeitliche *Instrumentaltheorie* der Sprache und das Ideal eines Zeichensystems der Vernunft liegt. Zwischen Bild und Zeichen eingezwängt, konnte das Sein der Sprache nur ins reine Zeichensein nivelliert werden.“ <sup>65</sup>

Bei einer so hohen Einschätzung der Sprache wird verständlich, warum es aus hermeneutischer Sicht nicht zu einer eigenständigen Sprachphilosophie kommen kann. Sofern Sprachphilosophie auch selber nur sprachlich verfaßt sein kann, würde sie der Sprache nicht in ihrem allumfassenden Charakter gerecht, sie würde sie sogar herabsetzen. Die Sprache ehren, ihr gerecht werden, heißt nicht notwendig, so könnte unser Schluß lauten, sie eigens zu thematisieren. Vielmehr auf die Sache achten, die in ihr – und wie sie in ihr – zur Sprache kommt. Diese Sache ist aber im wesentlichen zugleich Sache für eine Gemein-

samkeit, eine Gemeinschaft – und deswegen vielleicht auch die Sache der Gemeinschaft. <sup>66</sup>

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Siehe in: H.-G. Gadamer: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke*, Bd. 8, Mohr, Tübingen 1993, S. 339-349.
- <sup>2</sup> Ebd., S. 343. Vgl. ebd., S. 436
- <sup>3</sup> H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1990, S. 406. Dem vom Titel *Sprachphilosophie* vertretenen Ansprüchen und dem ihr zugrundeliegenden Denkhorizont stehen sowohl Heidegger als auch Gadamer kritisch gegenüber; siehe z.B. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer <sup>15</sup>1979, S. 166; Gesamtausgabe Bd. 9, S. 318; Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 406f. Eine Art Selbstkritik des sprachphilosophischen Ansatzes des *linguistic turn* ist dann im Spätwerk Wittgensteins erfolgt, wodurch sich Parallelen mit der hermeneutischen Perspektive ergeben. Gadamer hat diese Modifizierung weitgehend positiv anerkannt und als eine Bestätigung des hermeneutischen Ansatzes angesehen. Im schon zitierten Aufsatz hat er hierzu im Rückblick gesagt: „Die Sprache ist Sprachgeschehen, ist Ereignis. Das Wort, das einem gesagt wird, ist nicht in begrifflichen Symbolen darstellbar [...] Das Wort ist vielmehr da als eines, das einen erreicht. Die Ausdrücke bei Wittgenstein sind ganz ähnlich. Er spricht von Sprachpragmatik. Das heißt, Sprache gehört in die Praxis, in das menschliche Miteinander und Zueinander“ („Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, S. 343).
- <sup>4</sup> M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, hrsg. B. Heimbüchel, Frankfurt/Main: Klostermann 1987, S. 126.
- <sup>5</sup> H.-G. Gadamer: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: Mohr 1986, S. 507. Ausführlicher zur hier zusammengefaßten Schwierigkeit siehe István M. Fehér: „Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, hrsg. G. Figal und E. Rudolph, 1996, Heft 2, S. 236–259.
- <sup>6</sup> Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, Bd. 21, hrsg. W. Biemel, Frankfurt/Main: Klostermann 1976, S. 410. Eine knappe und treffende Zusammenfassung der „formalen Anzeige“ siehe Jean Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, S. 129f.
- <sup>7</sup> Vgl. Heidegger: „Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919/21)“, in: *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann 1976, S. 32; Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe*, Bd. 61, hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main: Klostermann 1985, S. 114, 116, 117ff.
- <sup>8</sup> W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik“, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. V, hrsg. G. Misch, Leipzig und Berlin 1924, S. 318. „Das kunstmäßige Verstehen

von schriftlich fixierten Lebensäußerungen" nennt Dilthey „Auslegung, Interpretation“ (ebd., S. 332, vgl. ebd., S. 319).

<sup>9</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 264; vgl. ebd., S. 268; *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 440.

<sup>10</sup> Siehe ebd., S. 265: „Die traditionelle Hermeneutik hat den Problemhorizont, in den das Verstehen gehört, in unangemessener Weise verengt. Die Ausweitung, die Heidegger über Dilthey hinaus vornahm, wird gerade darum für das Problem der Hermeneutik fruchtbar.“

<sup>11</sup> Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann 1975, S. 390f., 392.

<sup>12</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 264, 268.

<sup>13</sup> Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1982, S. 175.

<sup>14</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 456.

<sup>15</sup> Ebd., S. 383.

<sup>16</sup> Ebd., S. 265.

<sup>17</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1975, S. 15 (es gehört zum „eigensten Sein“ des Daseins, „ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten“), § 31, bes. S. 144 („Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, woran es mit ihm selbst [...] ist. Dieses »Wissen« ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesentlich Verstehen ist“); *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main: Klostermann 1988, S. 15 (zum Sein des Daseins gehört, „irgendwie in Ausgelegtheit zu sein“).

<sup>18</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 399.

<sup>19</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 230.

<sup>20</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 407, 393, 400.

<sup>21</sup> *Sein und Zeit*, S. 150.

<sup>22</sup> ebd., S. 160.

<sup>23</sup> ebd., S. 163.

<sup>24</sup> ebd., S. 161.

<sup>25</sup> Vgl. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, hrsg. P. Jaeger, Frankfurt/Main: Klostermann 1979, S. 361ff.

<sup>26</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 162, und hierzu Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu »Sein und Zeit«*, 2. stark erw. Aufl., Frankfurt/Main: Klostermann 1985, S. 148.

<sup>27</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 392.

<sup>28</sup> ebd., S. 478.

<sup>29</sup> Heideggers Versuch einer Neuorientierung oder Neuaneignung setzt bei der Selbstbesinnung der Phänomenologie an, deren Grundhaltung als äußerster Radikalismus „auch eine Kritik gegen sich selbst üben“ müsse, da ja „der Radikalismus der Phänomenologie“, wie es heißt, „am radikalsten sich gegen sich selbst zu richten“ habe (*Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe, Bd. 58, hrsg. H.-H. Gander, Frankfurt/Main: Klostermann 1993, S. 237, 145). Zu Heideggers hermeneutischer Neugestaltung der Phänomenologie Husserls im Kontext seiner philosophischen Neuorientierung in den Nachkriegsjahren siehe István M. Fehér: „*Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers*“, in: *Reading Heidegger*

*ger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, hrsg. Th. Kiesel und J. van Buren, Albany, New York: State University of New York Press 1994, S. 73–89; „*Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of »Destruction« on the Way to Being and Time*“, in: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Bd. 21, hrsg. John D. Caputo und L. Langsdorf (= *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1, Spring 1996), S. 9–35.

<sup>30</sup> Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main: Klostermann 1985, S. 131ff.; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main: Klostermann 1988, S. 18.

<sup>31</sup> Siehe Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, S. 63ff.

<sup>32</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 22, 229.

<sup>33</sup> Heidegger: *Hegel*, Gesamtausgabe, Bd. 68, hrsg. I. Schüßler, Frankfurt/Main: Klostermann 1993, S. 15. Vgl. noch ebd., S. 38. Siehe *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, S. 27f.: „Die Blickstellung auf den Menschen am Leitfaden der Definition »animal rationale« sieht ihn im Umkreis von anderem mit ihm in der Weise des Lebens Daseienden (Pflanzen, Tiere) [...]. Die spätere und lediglich in einem indifferenten Wortsinne verstandene Definition »animal rationale«, »vernünftiges Lebewesen« verdeckt den Anschauungsboden, aus dem die Bestimmung des Menschen erwachsen ist.“ Um zu einem Neuanatz zu gelangen, „[...] muß von einer ausdrücklichen oder erst recht versteckten, unausdrücklichen Orientierung an bestimmten Ideen des Menschseins Abstand genommen werden“ (ebd., S. 29).

<sup>34</sup> Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 45 (Die zweite Hervorhebung ist nicht im Original). Vgl. ebd., S. 43f.: Bei der Dialektik fehlt „der radikale Grundblick auf den Gegenstand der Philosophie, aus dem selbst das Wie des Verstandenen in seiner »Einheit« erwächst“. Diese Haltung sollte für Heideggers Dialektik- bzw. Hegel-Verständnis durch seinen ganzen Denkweg hindurch bestimmend bleiben. Die „Dialektik“ führte er z.B. in den dreißiger Jahren aus, „steht und fällt mit der *Sache selbst* [...]. Man kann sich nicht für die Dialektik ereifern und für die Erneuerung der Hegelschen Philosophie sich einsetzen und gleichzeitig etwa sein Christentum, seine Christologie und seine Trinitätslehre mit einem Augenzwinkern und mitleidigen Lächeln beiseite schieben“ (Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Bd. 32, hrsg. I. Görland, Frankfurt/Main: Klostermann 1983, S. 163; siehe noch *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, Bd. 13, hrsg. H. Heidegger, Frankfurt/Main: Klostermann 1983, S. 212; *Heraklit*, Gesamtausgabe, Bd. 55, hrsg. M. S. Frings, Frankfurt/Main: Klostermann 1979, S. 116f.).

<sup>35</sup> Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie [1919/20]*, Gesamtausgabe, Bd. 58, hrsg. H.-H. Gander, Frankfurt/Main: Klostermann 1993, S. 135. Siehe hierzu auch *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe, Bd. 59, hrsg. C. Strube, Frankfurt/Main: Klostermann 1993, S. 107: „der Grundunterschied im theoretischen Gebiet [ist] der von Sinnlichkeit und Denken“ [Hervorhebung nicht im Original], was sinngemäß impliziert, daß dies im vorthoretischen Gebiet nicht mehr der Fall sein kann.

- <sup>36</sup> *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Gesamtausgabe*, Bd. 59, S. 36f. Näheres hierzu s. in meinem in Anm. 29 zitierten Aufsatz „*Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers*“.
- <sup>37</sup> *Sein und Zeit*, S. 163. Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, Bd. 20, S. 367; *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, S. 71f., 85. In der Vorlesungsnachschrift F. J. Brechts des Sommersemesters 1920 steht: „Empfindungsdaten als solche werden weder gesehen noch gehört“ (8. Juli 1920).
- <sup>38</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 352ff.
- <sup>39</sup> Siehe *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe*, Bd. 61, S. 187 f., (vgl. 195), 20.; *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, S. 111, 116f.
- <sup>40</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, S. 20.
- <sup>41</sup> Ebd., S. 42.
- <sup>42</sup> Ebd., S. 20f.
- <sup>43</sup> Ebd., S. 42. (Die erste Kursivierung vom Verf.)
- <sup>44</sup> Ebd., S. 91.
- <sup>45</sup> *Sein und Zeit*, S. 150.
- <sup>46</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 421.
- <sup>47</sup> Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 18.
- <sup>48</sup> Vgl. z.B. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 268.
- <sup>49</sup> Ebd., 393.
- <sup>50</sup> Ebd., S. 408.
- <sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 311ff., hierzu des weiteren auch S. 390, 393, 399ff.
- <sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 384: „die Vollzugsweise des Verstehen [ist] [...] das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst“.
- <sup>53</sup> Siehe z.B. „Das Verstehen ist keine psychische Transposition“ (Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 398); „Ein Text will nicht als Lebensausdruck verstanden werden, sondern in dem, was er sagt (ebd., S. 396); „Erst das Scheitern des Versuchs, das Gesagte als wahr gelten zu lassen, führt zu dem Bestreben, den Text als die Meinung eines anderen – psychologisch oder historisch – »zu verstehen«. [...] Verstehen primär heißt, sich in der Sache verstehen, und erst sekundär, die Meinung des anderen als solche abheben und verstehen“ (ebd., S. 299; vgl. noch ebd., S. 340f., 378, 384, 389, 392, usw.).
- <sup>54</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 479.
- <sup>55</sup> Ebd., S. 479 (Herv. Verf.) Vgl. ebd., S. 470.
- <sup>56</sup> Ebd., S. 446f.
- <sup>57</sup> Ebd., S. 479.
- <sup>58</sup> Ebd., S. 420. Eben darin besteht die Gleichrangigkeit des oben angesprochenen „Sich-Darzustellens“, das dem „Sein“ zukommt. Siehe noch folgende Überlegungen: „Sprache ist etwas anderes als ein bloßes Zeichensystem zur Bezeichnung des gegenständlichen Ganzen. Das Wort ist nicht nur Zeichen. In irgendeinem schwer zu erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild“ (ebd.).
- <sup>59</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 447.
- <sup>60</sup> Ebd., S. 478f.
- <sup>61</sup> Vgl. ebd., 408.

- <sup>62</sup> Ebd., S. 157.
- <sup>63</sup> Ebd., S. 407, 409.
- <sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 407: „Es liegt auf der Hand, daß eine instrumentalistische Zeichentheorie, die Wort und Begriff als bereitliegende oder bereitzumachende Werkzeuge auffaßt, das hermeneutische Phänomen verfehlt. [...] Der Ausleger bedient sich nicht der Worte und Begriffe wie der Handwerker, der die Werkzeuge in die Hand nimmt und fortlegt. Wir müssen vielmehr die innere Durchwebtheit alles Verstehens durch Begrifflichkeit erkennen und jede Theorie zurückweisen, die die innige Einheit von Wort und Sache nicht wahrhaben will.“
- <sup>65</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 422. Vgl. ebd., S. 418: „Die berechtigte Frage, ob das Wort nichts anderes als ein »reines Zeichen« ist oder doch etwas vom »Bild« an sich hat, wird durch den »Kratylos« grundsätzlich diskreditiert. Sofern dort ad absurdum geführt wird, daß das Wort ein Abbild sei, scheint nur übrigzubleiben, es sei ein Zeichen. [...] seitdem [wird] in der gesamten Reflexion über die Sprache der Begriff des Bildes [...] durch den des Zeichens [...] ersetzt. [...] darin drückt sich eine Entscheidung über das Denken dessen, was Sprache ist, aus, die Epoche gemacht hat. Daß das wahre Sein der Dinge »ohne die Namen« erforscht werden soll, will eben heißen, daß nicht in dem Eigensein der Wörter als solchem ein Zugang zur Wahrheit liegt – auch wenn jedes Suchen, Fragen, Antworten, Lehren und Unterscheiden natürlich nicht ohne sprachliche Mittel vor sich geht. [So gerät] das Wort in ein völlig sekundäres Verhältnis zur Sache [...]. Es ist bloßes Werkzeug als Mitteilung, als das Herausragen (*ekpherein*) und als Vortragen (*logos prophorikos*) des Gemeinten im Medium der Stimme. Es liegt in der Konsequenz dessen, daß ein ideales Zeichensystem, dessen einziger Sinn die eindeutige Zuordnung ist, die Macht der Worte [...], die in den konkret gewachsenen historischen Sprachen gelegene Variationsbreite des Kontingenten, als eine bloße Trübung erscheinen läßt. Es ist das Ideal einer *characteristica universalis*, das hier entspringt.“
- <sup>66</sup> Dies wurde schon als die Geschichtlichkeit der Sprache und des jeweiligen Sprachgebrauchs oben angedeutet. Siehe hierzu die folgenden Überlegungen: „Wenn Aristoteles von den Lauten bzw. Schriftzeichen sagt, daß sie dann »bezeichnen«, wenn sie zum *symbolon* werden, so heißt das zwar, daß sie nicht Natur sind, sondern nach einer Übereinkunft (*kata syntheke*). Aber darin liegt keineswegs eine instrumentale Zeichentheorie. Vielmehr ist die *Übereinkunft*, der gemäß die Sprachlaute oder Schriftzeichen etwas bedeuten, nicht eine Verabredung über ein Verständigungsmittel – eine solche würde immer schon Sprache voraussetzen –, sondern sie ist das *Übereingekommensein*, auf das sich die *Gemeinschaft* unter Menschen, ihre Übereinstimmung in dem, was gut und recht ist, begründet.“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 435; die letzten drei Kursivierungen nicht im Original) Vgl. noch ebd., S. 450: „Alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von Sprachgemeinschaft [...]. In einer Sprachgemeinschaft [...] kommen wir nicht erst überein, sondern sind immer schon übereingekommen [...]“. Das immer vorherige Übereingekommensein – statt erst noch treffende Verabredung, Übereinkunft oder Übereinkommen – bezüglich Wortbedeutungen als Voraussetzung menschlicher Gemeinschaft zeigt offensichtliche Parallelen mit der Denkperspektive des späten Wittgenstein, etwa dem Gedanken, gemäß dem man „gewisse Autoritäten anerkennen muß, um überhaupt urteilen zu können“ (L. Wittgenstein: *Über Gewißheit*, §. 493, *Werkausgabe*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984, Bd. 8, S. 219). – Die sozialphilosophischen

oder politischen Dimensionen der philosophischen Hermeneutik Gadamer und ihrer Sprachauffassung können von dem (hier eben nur angedeuteten) dialogischen Charakter der Sprache bzw. des Gesprächs und der für die Hermeneutik grundlegenden Einstellung der Offenheit für die Tradition und den Mitmenschen her erschlossen werden. „Was Sprache ist“, haben wir eingangs Gadamer zitiert, „gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, daß sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt“ (siehe Anm. 15 oben). Nun verdient es, diesen Gedankengang etwas weiter zu zitieren; Gadamer fährt fort: „Wir suchen von dem Gespräch aus, das wir sind, dem Dunkel der Sprache nahezukommen. [...] [Die Partner] geraten [...] im gelingenden Gespräch unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen *Gemeinsamkeit* verbindet. Verständigung im Gespräch ist [...] eine Verwandlung ins *Gemeinsame* hin [...]“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 1, 383f. Herv. nicht im Original). Gespräch, Gemeinsames, Gemeinsamkeit und Gemeinschaft haben von da aus offensichtlich miteinander zu tun, sie sind aneinander verbunden. Ich versuchte, auf diese Aspekte der Hermeneutik näher einzugehen in meinen Aufsätzen „Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerischer Prägung“ (siehe Anm. 5 oben) und „Verstehen, Verständigung, Argumentieren, Gemeinschaft: Zu den praktisch-politischen Aspekten der Hermeneutik Gadamer“, in: *Existentialia* VI-VII, 1996-97, S. 65-78.